

## シェーンフェルトにおける法の正當性

教授 和田 小次郎

- 一 はしがき
- 二 法の正當性
- 三 法の正當性の相對性と法をめぐる闘争
- 四 法の正當性と法の効力
- 五 正當性の根據としてのロギクスとエトス
- 六 むすび

Walther Schönfeld ははじめグライフスワルトにおいてドイツ法を、のちテッピンゲンにおいて法哲學と教會法を講じていたが、おそらく今日も健在であると思われる。彼の法哲學はその著「法秩序の論理的構造」(Die logische Struktur der Rechtsordnung, 1927)、「辯證法的法學の概念について」(Ueber den Begriff einer dialektischen Jurisprudenz, 1929)、「法意識について」(Von der Rechtserkennnis, 1931)のほか Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie や Archiv des öf. Rechts や Jherings Jahrbücher などに載せた若干の論稿によつてうかがい知られる。なお、一九三六年十月十二日にデュッピンゲンにおける第五回ドイツ法史學者大會でなされた彼の講演を内容とする。

る「ドイツ理想主義と歴史」(Der Deutsche Idealismus und die Geschichte, 1939)も「哲學および歴史」叢書第六二巻としてモール書店から刊行されているが、名著であるとともに、彼の思想を知るために重要である。この著において彼は、ドイツ理想主義の根柢がキリスト教とギリシャ・ゲルマン的精神であること、兩者の統合過程に全ドイツが参加していること、北部ではカントおよびヘルダーが、中部ではフィヒテおよびシュライエルマッヘルが、南部ではヘーゲルおよびシェリングがそれに寄與した最も主要な代表者であることを述べ、これらの人人について鋭い検討を加えているが、その「ドイツ理想主義」が結局彼みずからの思想でもある。彼の理論はカント・ヘーゲルの根柢に立つとともに、歴史學派に對する深き理解を示し、他面においてはキリスト教的宗教精神によつてつらぬかれている。このゆえに、彼の論調には鋭い論理の展開を點綴して宗教的神祕主義のひびきがあり、ローマ的形式論理主義を排して、實體論理、辯證論理が強く主張される。彼の宗教的神祕主義の展開されるところにはわたくしの理解はもはや彼に追隨することができないが、しかし、彼の諸著を通貫する鋭い論理の展開にはわたくしとして教えられるものが多い。この機會に彼の思想を紹介することにしたい。

彼にとつても、法はすべて實定法であり、自然法または理性法はないが、しかし、法理性はなければならない。彼にとつて法は實定性を缺きえないが、また、正當性をも缺きえない。法の實定性は法の現實にほかならないが、「すべて現實は一の可能性であつて可能性一般ではない。このゆえに、法の實定性もまた法可能性または法理性のなかに含まれている。實定法は實定化された法理性である」と彼はいう(論理的構造、四五頁)。彼にとつて實定法は法の概念を充足する限るにおいて法であるが、このゆえにこそ、それはつねに單に制約された法でしかない。實定法には一般に法であるために充足しなければならない法の概念とともに、その無終の課題として法の理念が課せられてい

る。換言すれば、實定法にとつて法であること (*das Rechtsein*) は單に與えられているのではなく課せられているのであり、「法であることは、正義と呼ばれる良き裁判の理念としてのエトスによつてみちびかれつつ、法への道にあることである。正義の理念なくして法はない」のである (論理的構造、四二頁)。このゆえに彼にとつて、法は單に存在でも、單に當爲でもなく、要請されるものとして當爲に關係し、あるものとして存在に關係する。「それは正者である限りにおいて當爲 (*Geolles*) であり、實定的者である限りにおいて存在 (*Seiendes*) である。それはその正當性またはその實定性、その規範的側面またはその社會的側面、のいずれが強調されるかに應じて、存在する當爲 (*seiendes Geolles*) であるとともに、當爲的存在 (*geolles Seiendes*) であり、そこに法がすべての現實的者と同様に複合的であり、單に一面をのみではなく、二面をもつことが示されている」 (論理的構造、六五頁) とも彼はいつている。彼にとつて法は法ロゴスまたは法理念の現實であり「すべての實定法は、たといいかに地上的であつても、時間と空間における正義であり、そこからその品位が由來する」 (辯證法的法學、一二頁) のであり、このゆえに、實定法は純粹の當爲ではなく (辯證法的法學、七頁)、「僕の姿における正義 (*Gerechtigkeit im Knechtsgesetz*) であり、このゆえに、その正義はこのわれわれの時代のあらゆる缺陷と、終極においては死滅にもまた、曝されている」のであるとともに、このゆえに正義は實定法に對して單に與えられているのではなく、それを求め見いだすべく課せられているのである (辯證法的法學一三頁)。

このようにして、法は「實定性と規範性との必然的統一」 (辯證法的法學一七頁) であり、「實定化された法理性」であり、「時間空間における正義」であるとすれば、一面において法の正當性は絶對的でなく相對的であり、法學は形式論理的ではなく實體論理的またはイデオロギーシユでなければならぬが、他面において「實定法において決し

てすべてが實定的であるのではない」(論理的構造、三七頁)であり、このゆえに彼にとつて、法の實定性がそれの *Positiva* の意味において、従て、その感覺的材料の意味において解される限りにおいては、そもそも「實定法」と呼ぶこと自体が排斥されなければならない。法は自然法でも理性法でもないと同様に「實定」法でもなく、その最も内奥の本質において一般に實定的ではないのである(法認識、四九頁)。彼はいふ「法の材料は實定的であるが、法そのものは實定的ではない。『實定法』を語るとは根本においては、人間の本质を彼の肉體性と身體性において見るのと同じの唯物主義である」(法認識、五〇頁)。法は意味であり精神であるが、精神は現象に現われるとき實定的でもあるが、その本質上決して實定的ではない(法認識、五三頁)。法はその本質上歴史的であるが、實定的ではない(法認識、五六頁)。このゆえに、法の歴史性は、それが歴史法學派の理解したようにその深みを理解されれば、まさに「實定法」を語ることを排除する(法認識、五三頁)とともに、他面において、「何が現實と眞理において法であるか、何を法が寄與することができ、寄與すべきであるかを知ろうとする者は、事實の地盤に立ちとどまることを許されない。それはわれわれを惑わすことがありうる」(法認識、六二頁)のであり、また、このゆえに「實證主義にとつて法は法であるがゆえに法であるとすれば、それはこの要求の根據に對するあらゆる問題を放棄するものであり、従て、それは實定法の認識ではなく、むしろ、法における實定的者の認識であることが明かである。このゆえに實證主義は法認識ではなく法規認識であり、このゆえに、それは技術の意味におけるすべての法規を無批判に法と見る。實證主義は無批判的、自然法は非實定的、従て、その兩者とも法學ではない」(論理的構造、三九頁)ということになる。

このようにしてシェーンフェルトにとつて、法は *Positiva* の意味において、従て、感覺的な意味において實定的

でないが、Positivitätの意味において實定的であり、法は正當性とともに實定性を缺きえないが、その實定性のうちにも正當性が、その正當性のうちにも實定性が慘透し制約をなしている。このゆえに、法はその實定性においても單なる存在ではなく、また、Positivaではなくして、當爲的存在であり、その正當性においても單なる當爲ではなくして存在する當爲であり、その正當性は絶對的ではなく相對的であり、「時間および空間における正義」として歴史的であり、従て、イデオロギーッシュであるのである。

しかし、彼にとつては、すべてを相對化することは絶對的者を前提することである。このゆえに、相對主義は絶對主義とともに排除されなければならない。實證主義は絶對的者を否定し、相對主義であるがゆえに却て、相對的者また歴史的者を絶對化しなければならず、このゆえに、それはその對極である自然法または理性法の法理的絶對主義と正反對の、しかし、同一の誤謬に墮する。絶對主義は法理性を絶對化し、そのゆえに相對的者としての實定法を無視する。前者は歴史の條件を無視することによつて歴史に追従し、後者は歴史を無視することによつて歴史の條件に追従する。實證主義では法的者が、自然法では實定的者が見すてられる。兩者は仇敵であるが、しかも、兄弟である。

むしろ「相對的者または實定的者は絶對的者のなかに屬し、しかも、それと合致することはない。けだし、實定的者は一の可能性ではあるが、唯一の可能性および必然性ではないから」(論理的構造、三九頁)というのである。このようにして、彼にとつて相對的な法の正當性または法理性は普遍的ロゴスの絶對的者のうちにもとづき、それに底礎されなければならないのである。以下彼の法理性または法の正當性について考察するであらう。

## 二

法は實定性とともに正當性を缺きえない。法理性または正當性は、シェーンフェルトにとつて、法における法的者であり、法の可能性の條件である。法は實定性において強制を、従て、力を缺きえないが、強制は強制であるがゆえに法強制であるのではなく、力は力であるがゆえに法であるのではない。それを法強制たらしめ法の力たらしめるのは正當性の意識である。彼とつてこのゆえに、「法意識なくして裁判はなく、同一のことであるが、法確信なくして法はない」。そして、法の確信をもつということは、法はエトスにもとづくがゆえに、良心的に裁くことである。(論理的構造、五六頁以下) 法の正當性は「實定法におけるアブリオリ」であり、「すべて歴史的な法が現實的法として一般に可能であるために充足しなければならない條件の體系」である。「もちろん、實定法におけるこの非實定的アブリオリは、それが單に法の可能性であるがゆえに、それみずからは法ではない。それは實踐の法則ではない。その點において過去の自然法または理性法が誤つた。それは義務づけの要求を掲げない。むしろ、それはその可想性における法的者 (das Rechtliche in seiner Denkhbarkeit) であり、法論理であり、理論的法則であつて、實踐的法則ではない。それは法的者の眞理 (die Wahrheit des Rechtlichen) であり、過去、現在、將來のいずれたるを問わず、すべて實定法がそれに従い、また、従わねばならないところのものである。それがまさに實定法であつて、實定的な他のものでないためには」(論理的構造、三七頁以下)。もちろん、法的正當性は法的アブリオリとして經驗から獲得されるものではないが、法現實の經驗においてのみ獲得されうるものであり、法現實の認識はつねに同時にアブリオリ的者の認識である。法的アブリオリは法的經驗を基礎するものであるからであると彼はいう。

彼にとつて、法は正當性を缺きえず、従て、法理性によつて底蘊されていなければならない。しかも、法はまた實定性を缺きえず、すべて法は實定的である。換言すれば、法は必然的に法理性において實定的である。そうであると

ずれば、法の正當性は決して絶對的ではなく、從て、この意味において一般に正當性ではない。「實定的、すなわち、歴史的正當性は、嚴格に見れば、それ自體における矛盾である。けだし、正當性は歴史の可能性の條件であるから」。正的者はそのあるべきがごとくにあるところのものである。從て、それはあるより以外のものではあれば、そのあるべきがごとくになかつたのであるから、そのあるより以外のものではありえない。從て、絶對的正的者は變化しえず、從て、歴史をもたず、歴史のなかに位置をもたない。このゆえに、カントは絶對的者は現象しえないといつた。歴史のなかに現象するものは決して絶對的正的者ではなく、單に正的者の要求 (Anspruch des Richtigen) であるにすぎない。實定的正當性は普遍的正當性にもとづく可能性の現實であり、このようなものとして普遍的正當性によつて制約され底蘊され可能にされた正當性である。從て、法はつねに絶對的ではないから、何らかの仕方で絶對的者に關係し、そのなかにもとづくときにのみ正當性である。そうでなければ、正當性に對するその要求は根據がなく、從て、正的者の擬制となり、眞實には單純な事實となるであらう。實證主義はこれを敢てした。彼らにとつて法は法なるがゆえに法であり、法はそれ自體のうちにその根據をもつ。しかし、このように自己みずからに根據をもつものを、われわれは絶對的と呼ぶ。「實證主義は絶對的者を否定することによつて相對主義であるがゆえに、まさにそのゆえに、相對的者、歴史的者を絶對化し、また、絶對化しなければならぬ」。このゆえに、それは自然法または理性法の法理的絶對主義とは對立的なものでありながら、しかも、同一の誤謬に墮する。絶對主義は法理性を絶對化し、それと相對的なものとしての實定的者を無視した。「實證主義では法的者が、自然法では實定的者が押しのけられる。兩者は敵對的であるが、しかも、兄弟である。——實證主義にとつて法が法であるがゆえに法であるとすれば、それはこの要求の根據に對するあらゆる問題を拋棄するものである。かくて、それは實定法の認識ではなく、むしろ

ろ、法における實定的者の認識であることが明かである。このゆえに、それは法認識であるよりも、より多く法規認識であり、このゆえに、それは技術の意味におけるあらゆる法規を無批判に法と見る。實證主義は無批判的、自然法は非實定的、従て、兩者とも法學ではない」。(論理的構造、三七頁—三九頁)

このようにして、シェーンフェルトにとつて法はすべて正當性を缺きえないが、法はすべて實定的であるから、法の正當性は絶對的ではなく相對的である。従て、現實の法はすべて多かれ少かれ正當であるが、そのことは同時に、それが多かれ少かれ不正當であることをも意味する。法は法であるために正當性を缺きえないが、すべて法は實定的であるがゆえに法の正當性は相對的である。

しかし、相對的者はすべて絶對的者のうちにもとづき、それに制約されてその根據をもつ。相對的正的者は絶對的正的者にもとづき、それによつて制約されるものとしてはじめて正的者である。そうでなければ、相對的にもせよ正的者の要求は何らの根據をも有しないことになるであろう。このようにしてシェーンフェルトは相對的な法の正當性の根據としてロゴスを求め、ロゴスに絶對的正當性を見る。彼にとつてロゴスはその一面においてエトスであり、また、歴史の條件である。彼はこのようなロゴスを追究して、結局、神にまでいたる。「はじめにロゴスがあつた。それは世界の初りである。そして、神はロゴスであつた。それは世界の終りである。神の理念は終極的者であり第一的者である。發端であり終末である」(論理的構造、三四頁)と彼はいつている(後述參照)。

ところで彼によれば(論理的構造、三九頁)、實定法は相對的正的者であるために絶對的者にもとづかなければならないが、絶對的者にもとづいて相對的正的者たることを要求するのは單に法のみではない。道德も絶對的正當性の歴史的現實であり、その正當性の要求はエトスにもとづく。けだし、法も道德も思惟や構想そのものではなく行態



を正すのであり、理論的基礎づけ、または、美的形成をではなく義務づけを要求するからである。このようにしてエトスは歴史において、一方では實定道德のうちに、他方では實定法のうちに、二重に現實化する。理論的正當性たる眞理の歴史的現實が學問であり、構想的正當性たる美のそれが藝術であるのに對して、實踐的正當性たるエトスのみが何ゆえに二重に現實化しなければならないか。

彼によれば、エトスは必然的に道德と法において二重の現實をもたなければならない。けだし、自我とともに汝の可能性が、従て、社會の可能性が定置されるのであるから、従て、汝の妨碍のゆえに自我が行爲すべきがごとく、また行爲せんとするごとくに行爲しえないというように、行爲の相互的反撥の可能性もまた定置されるからである。このゆえに、社會の可能性はこのような道德的行爲の妨碍を防止する秩序の可能性を要求する。しかも、それは道德のみからのなしえないことである。けだし、道德は良心にのみ語り、良心の使徒たることをその使命とするから、「この道德のためにエトスによつて要求される一つの秩序」が法秩序である。このゆえに、法は必然的に社會秩序である。道德は社會秩序でもありうるが、必ずしも社會秩序たることを要しない。なお、このゆえに、法は必然的に強制秩序である。強制のみが妨碍を防止しうるから。従て、可能性の意味における強制を缺く秩序はすべて法秩序ではない。法は強制の可能性のもとにおける社會秩序である。しかし、その守護のもとに道德的に行爲されうるときにのみ、強制は法強制であり、秩序は法秩序である。そうでなければその正當性への要求、すなわち、その相對的正當性が脱落するからである。従て、不道德的法ということはそれみずからに矛盾であり、法ではない。なるほど、法は決して無制約に正當ではなく、また、ありえないから、不正當な法はある。しかし、一般に法であるために決して不道德的であることは許されないから、不道德的な法はありえない。このゆえに、反良俗行爲の無効を定める規定は

當然であるとともに無用である。良俗に反する行爲はそもそも法行爲ではないからである。

しかし、不道德的な法はないとしても、他面において、いかなる法も必然的に同時に道德的であるのではない。それは法は強制道德ではなく、道德の保護のためではあるが、道德とは別の強制秩序であるからである。なるほど、法は道德を保護すべき任務をもつ。しかし、他面においてそれを越えて社會を規律すべき任務をもつ。このゆえに不道德は決して適法ではないが、必ずしも違法ではない。また同様に、違法は必ずしも、不道德ではないが、適法は決して不道德ではない。換言すれば、ひとは同時に必然的に良俗に反することなしに法に反することはありうる。また、同時に必然的に法に反することなしに良俗に反することはありうる。しかし、ひとは決して良俗に反する權利をもちえず、ひとのもつ權利は決して不道德的でありえない。

しかし、彼によれば、法が不道德的でありえないというのは、全體良心 (*das Gesamtgewissen*) に反して法がありえないことである。私個人の良心に照して批難さるべき法もお全體良心に反しない限りは法でありうる。法の許與および當爲は絶對的ではなく、あらゆる事情のもとに與えられているのではない。しかし、「エトスの絶對的許與および當爲に關係することなしには、一般にいかなる許與も當爲もないであろう。」(論理的構造、四四頁)

このようにして彼にとつてエトスは必然的に法と道德とにおいて二重に現實化する。法は道德とともにエトスに底礎され、その正當性の根據はエトスにある。ひとしくエトスに底礎されるものとして法と道德とは相異りながら密接に關連する。彼にとつて法は道德を實現すべき任務をもつのである。そこには法をもつて道德を可能ならしめる條件と見るフイヒテ的思想を連想させるものがある。このゆえに、彼にとつて不道德的な法はありえない。しかし、その場合に彼が「不道德的な法がありえないというのは、全體良心に反して法がありえないということである」といつて

いることが注意される。いわゆる「全體良心」というのは彼において必ずしも明瞭でないが、それは彼にとつても個人良心と必ずしも一致しないものである。「私個人の良心に照して批難さるべき法もお全體良心に反しない限りは法でありうる」と彼はいつている。つまり、彼にとつても「預言者郷里に容れられない」ことがありうるのであるが、預言者を容れない郷里の法も、彼にとつて、不道德的ではなく、法である。法は個人良心に基礎されるものではなく、社會意識の自覺にもとづくのであり、いわば、社會的エトスにもとづくのである。彼の「全體良心」というのはこのような社會的エトスであり、換言すれば、社會における人々の意識におけるエトスの現實化であるであらう。しかも、それもエトスの現實化として相對的であるであらう。このゆえに彼にとつて「法であることは……法への道にあること」であり「法であること」は與えられていることではなく、課せられていることであり、課せられていることを實現するために、努力と營爲と鬭争を必要とするのである。

### 三

「實定法において決してすべてが實定的ではない」（論理的構造、三七頁）ように、「法においてすべてが正當的であるのではない」（法の認識、七三頁）。シェーンフェルトにとつて、實定法も法である限り全く正當性を缺くことはありえず、従て、實定法といえども餘すところなく實定的であるのではない。しかし、他面において、實定法における正當性である限り、法の正當性は絕對的ではありえず相對的である。相對的に正當であることは、相對的に不正當であることでもある。従て、法はすべて多かれ少かれ正當であるとともに、また、多かれ少かれ不正當でもある。換言すれば、法には惡法もあるが、惡法といえども法と認められる限りは多少とも正當であるとともに他面においては、

いかなる法も多かれ少かれ惡法である。法の正當性は相對的であるが、いかなる法も相對的に正當性を缺きえない。けだし、法は正義の表現であり現象であるからである。このゆえに、すべての法はその根柢において正當であり、また、正當でなければならない。シェーンフェルトはいう「法として認識することは正義の招請に應じ、その聲に従うことである」(法認識、七三頁)と。また彼は、法として認識することは「事物や人々をその全體性において觀察し取扱ひ、單に一面から觀察し取扱わないことである」ともいつている。一面性は不正義の本質であり、正義はつねに他の側面をも聽く。もし、立法者や裁判官が一面的であるならば、彼がその内面の聲、よりよき知、彼の確信にそむいて行爲すれば、もし彼が個々の場合において正義が語るところのものに靜かに傾聴しないならば、彼は法を認識したのではなく。彼の法規や彼の判決は、たとい一時法たるの要求を掲げ權力をもつてこれを貫徹することができて、現實と眞理において何ら法ではない。「眞理を語るものは現實から現實に語るものである。」不正な法は單に一面においてのみ、すなわち、その形式においてのみ法であり、その内實において法ではない。そこにその一面性と、従て、不正義性がある。このようにして彼はいう「現實と正義とは、區別されうるのみならず、區別されねばならないにもかかわらず、否なそのゆえにこそ、法的者において一つであり、法は現實的法であるとともに、そのゆえに、現實化された正義である」(法認識、七四頁)と。

しかし、彼によれば現實と正義とは歴史において分別する。けだし、その分別が法の歴史であるからというのである。彼にとつて法の歴史は相互に依存し、つねに相對的に見いだされなければならない正義と現實との分別である。現實化されない正義は無用の抽象であるであろうが、現實化された正義はもはや純粹ではなく、もはや絕對的ではなく、相對的であり、そのゆえに不正義をも含むからである。「正義はつねに道中にある。……それは一の歴史的な

ことがらである。……それは單に歴史以前にあるのみではなく、むしろ、いな本質的には、歴史のうちに歴史とともにあり、生死ともに歴史と不可分である」(法認識、七四頁―七五頁)。このようにして、彼にとつて正義は法の歴史の實體であり、歴史によつて生き、歴史のうちに窮乏と病患と、貧困と墮落を體驗する。正義もまた法の背後の青白い理論のなかにあるのではなく、その歴史における法にほかならない。「それは歴史的法の轉變變革であり、その永劫の Transubstantiation である」(法認識、七五頁)と彼はいう。

そうであるとすれば、一民族の法の歴史はそれの正義との對決 (Auseinandersetzung mit der Gerechtigkeit) であり、従て、法批判 (Rechtfertigung) である。それは法をめぐる一民族の闘争であり、正義をめぐる角逐であるが、また、正義に對するそれでもある。そこには實生活においてつねに見られるように勝利者と敗北者がある。そして彼はいう「生きる者が法をもつ。そして、神はつねに強者とともにある。強者は神によつて強い。しかし、生命を主張する者のみが生命をもち、存続するもののみが強い。これを教えるものは瞬間ではなく將來である。瞬間の成果は歴史において何ものをも意味しない。今日力を把持する者は、これを保持することを知らなければ、明日これを失うであらう」(法認識、七五頁)と。このようにして、彼にとつて法はまた力でもあるが、そのゆゑに、法をめぐる闘争は力をめぐる闘争でもある。すべての歴史におけると同様に、法の歴史においても事は神的に、また、惡魔的に進展し、従て、人間的に進展する。神への可能性とともに惡魔への可能性をもそれ自體に含むことが、人間の、また、その歴史の意義である。このゆゑに「力をめぐる闘争は正義の目標のもとに行われるときにのみ法をめぐる闘争である。そこで目指されるものは力そのものではなく、法における力であり、正義の現實である。法をめぐつて闘争する者は法のために闘争するが、法にそむいてではなく、正義のためにであるが、正義にそむいてではない。」(法認識、

七五頁—七六頁）と彼はいう。

彼はさらにいう「世界の歴史は法の闘争にとつても世界法廷である」（法認識、七六頁）と。しかし、そこではわれわれがカゲロウであるかのようにその目に判決しうるのではない。歴史の過程はまさに過程であり、時間を必要とするからである。背理的者（das Widersinnige）も世界の意義に參與し、不正的者（das Ungerechte）も法の正義に參與する。徹底的に餘すところなく不正當であるであろう法はない。そうであるとき、それは一般に存在せず、現實ではないであろうから。それは全く悪評非難的である法についても、それが法として認められる限りにおいて、妥當する。最も非人間的な人間すらも、なお人間であり、神の被造物である。神が何ゆえにそのように世界を創つたかをわれわれは知らない。惡も善と同様に現實的であり、このゆえに、われわれは神を善惡の差別の彼岸に考えなければならぬ。善と惡との對立のうちに浮沈することが歴史の、從て、法の歴史の本質に屬する。法の歴史は不法の歴史でもある。法が不法でもあるように。このゆえに法は不斷に自己みずからと角逐し闘争するのでもある（法認識、七六頁—七七頁）。

このようにして、法の歴史が一民族の法をめぐる闘争であるとすれば、この法は二重の意味において平和秩序である。それは前方と後方にむかつて、換言すれば、將來にむかつてと過去にむかつてとの、二重の意味において平和秩序であり、そこにその現在性と現實性がある。法はヤヌスの頭をもつ。それは法をめぐる闘争を一應終了することによつて過去にとつての平和秩序である。その限りにおいて法は平和締結であり、それがその社會學的政治的側面をなす。しかし、それは規律する限りにおいて將來にとつての平和秩序でもある。それが法の法理的規範的側面である（法認識、七七頁）。

このようにして、シェーンフェルトにとつて法は正當性を缺きえないが、法の正當性は相對的であり、法は正當性とともにも多かれ少かれ不正當性をもつ。このゆえに、法は鬭争の過程においてある。法をめぐる鬭争は正義をめぐる鬭争であるとともに、他面において力をめぐる鬭争でもある。力をめぐる鬭争は正義をめぐる鬭争に裏つけられる限りにおいて法のための鬭争である。このゆえに、法の現實はヤヌスの頭と同様に二面をもつ。それは過去にとつてはその鬭争を一應終結したものとして平和締結であり、そのようなものとして事實的な社會學的な性格をもつ。しかし、他面においてはなお將來にまでその展開を持續する鬭争過程のうちにあるものとして、將來にとつての平和秩序であり、そこに法の規範的性格が示されるというのである。法はその規範的側面においてはなお依然として將來にむかつての正義をめぐる鬭争である。畢竟、彼にとつて法であることは法への道にあることであり、法は正義の現實化であるが、正義の現實化は單に與えられた事實ではなく、課せられた課題である。法をめぐる鬭争はこの課題のため鬭争でもあるのである。このゆえに彼にとつて「現實と正義とは法的者において一つである」のであるとともに、「法の歴史は現實と正義との分別である」のであり「法の歴史は不法の歴史である」でもある。しかし、また「法の歴史は、それが同時に法をめぐる鬭争であるという意味においてのみ、正義の自己實現である」(法認識、八一頁)のである。

#### 四

「現實と正義とは法的者において一つである」とすれば、また、法において實定性と正當性とは相互に制約し滲透しあつているとすれば、そのことを殊に際立つて示しているのは法の効力である。シェンフェルトはつぎのようにいつ

ている。「法は實定的である限りにおいて現實のうちに於て妥當し、正的者である限りにおいて現實のために妥當する。それは時間と空間のために妥當し、しかも、時間と空間のなかにおいて妥當する。これは解決不能の謎のごとき響きをもつ。しかし、この矛盾は解決されうところのものであるとともに、しかし、もし法を一方において現實から解離し、他方において現實のなかに解消せしめたのでは把握されえないところのものである」(論理的構造、六四頁)と。このゆえに、と彼はいう、ケルゼンの規範法學はその反對者である社會學的法學と同様に正鵠を失している。前者は法と現實を當爲と存在として鋭く對立せしめることによつて、實證主義を稱しながら法の實定性を見誤り、後者は法と現實を存在のうちに把握することによつて法の正當性を破壊する、と。彼によれば、法は嚴密な意味において當爲でも存在でもなく、むしろ、兩者によつて制約され、従て、相對的である。それは要請されるものとして當爲に關係し、在るものとして存在に關係する。それは正的者である限りにおいて *resolles* であり、實定的者である限りにおいて *solendes* である。「これは、その正當性またはその實定性、その規範的側面またはその社會學的側面のいずれを強調するかに應じて、存在する當爲 (*resolles*) であるとともに、當爲的存在 (*solendes*) である。そこに、すべての現實的者と同様に法が複合的であり、單に一面をのみではなく二面をもつことが示されている」(論理的構造、六四頁—六五頁)。

ところで、彼によれば、法の本質的機能は裁判にある。このゆえに、彼にとつて裁判なくして法はない。もちろん、その場合に裁判は制度上の裁判所の行ふ裁判だけに限られない。みずから正す自己裁判 (*Selbstgericht*) とともに、みずから正さないがゆえに他によつて正されなければならない他者裁判 (*Fremdgericht*) をも含めて、廣くこれを意味する。彼にとつて法は正當性を缺きえないが、「正さざる正當性はそれ自體に矛盾であるであらうがゆえに、法



は裁判である」(論理的構造、四九頁)のである。そして、裁判は法の本質的機能であり、これをなれて法はありえないとともに、效力はその機能における法そのものにほかならないがゆえに、法の效力は裁判と密接に關連することになる。されば彼は「裁判の效力は法の效力であり、法の效力は裁判の效力である」(論理的構造、五〇頁)といひ、また、「效力とは裁判への能性 (Fähigkeit zum Gericht) であり、Richtbarkeit である」(前掲書、六五頁)ともいつてゐる。

裁判の效力が法の效力であるとすれば、彼にとつて、いわゆる誤判もまたその裁判の宣告である限りにおいて法である。けだし、それもまた法の可能性のなかにあつたのであるからと彼はいう。彼によれば、その場合に實體的法效力説の主張するように、有效な誤判が實體法を變更したといふべきではない。實體法と形式法とは相互に變更するとか變更しうるとかいうように同一平面上にあるのではないからである。現實的者は可能的者の他者であり、従て、現實は可能的者の充足の意味における變更ではあるが、その内實の意味における變更ではない。誤判によつて實現されなかつた實體法の可能性は、依然として可能性として存続し、いつでも實現せられうる。そして、誤判はもしそれがすでに實體法のうちにその可能性が用意されていなかつたとすれば、現實的でありえなかつたであらう」(論理的構造、五一頁)。

このようにして、裁判をはなれて法はないがゆえに、彼にとつて、法の效力も裁判とはなれてありえない。彼はいう「法は裁くことによつて妥當し、妥當することによつて裁く。效力は裁判における法の自己實現である」(論理的構造、六五頁)と。このゆえに、彼にとつて法を定立することは法を效力のうちにおくことであり、法規の公布とともに生ずることではない。裁かない法は何ら效力を有しないのである。このゆえにまた、效力を生ずるというのは法

の實現のことであり、效力を失うというのは法の非現實化（Entwirklichung des Rechts）のことである。けだし「效力とは裁判における法の現實、しかも、その自己實現」にほかならないからである（前掲書、六六頁）。ただ、この場合に「裁判」というのは單に裁判官の行う裁判のみではなく、みずから正す自己裁判をも含めて廣く意味していることを注意しなければならない。

このようにして、シェーンフェルトにとつて「正さざる正當性はそれ自體に矛盾であり」、法は正當性を缺きえないから、法は裁判をはなれてありえない。裁判において法の正當性が實現し、それが實現することによつて裁くのである。そして、法の效力とはこのような法の機能であり、機能における法にほかならない。法はその機能において現實的であるが、従て、法の效力とは法の現實性にほかならないであろう。そして、法は法をめぐる鬭争において生成し現實化するように、法の效力もまた正當性をめぐる鬭争において生成するのである。彼にとつて、法と法規が區別されるように、法の效力と法規の效力とは區別されなければならない。法の效力は法規の效力とは異つて、一定の日に時に發生し一定の日時に消滅するというように劃一的に定められるのではなく、不斷の鬭争過程にあることである。「法であることは法への道にあることである」といつたように、彼は「現に效力をもつ法、すなわち、現行法である」ということは法への道、法への通路にあるということであり、すでに在つた法および今後在るであろう法との對照において生きてゐる法（lebendes Recht）、鬭り法（kämpfendes Recht）であるということである」（論理的構造、六八頁）といつてゐる。

彼が「法を裁くことによつて妥當し、妥當することによつて裁く」というとき、法の效力は裁判によつて一應實證されることになるであろう。しかし、それは裁判によつて終極的に完了するのではない。法をめぐる鬭争は立法によ

つて終了するものではないように、法の効力は法への道において、従て、その不斷の鬭争過程において裁判によつて終了するのではない。このゆえに、彼は「法の効力は暫定的効力であり、一應の効力である」（論理的構造、六八頁）というのである。法も法の効力も法への道における現實にほかならず、この道において法をめぐる鬭争が不斷に展開されるのであり、法はこの鬭争を通じて生成するのである。従て、法の効力はそのときそのときに確證されながら、しかも、結局は「一應の効力」でしかありえないであらう。

そして法をめぐる鬭争は正當性をめぐる鬭争であるように、法の効力はこの正當性の現實的機能にほかならないのである。彼が「法とは實定化された正當性である」といい、また「法は現實のなかで妥當するとともに、現實のために妥當する」というとき、それは同時に法の効力のことでもあるのである。法の効力は現實のうちに見いだされる機能であり、その限りにおいていわゆる實効性（*Wirklichkeit*）であるが、また、現實のために見いだされるのである。その限りにおいて現實を超えるのであり、いわゆる妥當性（*Gültigkeit*）にほかならない。法が法への道にあるものとして、正當性と實定性の相互制約關係において生成するように、法の効力もこの相互制約關係をはなれてありえない。彼にとつて法とその効力とは切りはなして考えられないのである。彼にとつて畢竟、法とは効力にある法にほかならず、法の効力とは現實的機能面から見た法にほかならないであらう。とともに法とは實定化された正當性であり、時間空間における正義である。そこにわれわれは歴史學派とイェリングと新カント派的理想主義の思想の渾然たる統合を見ることができらうであらう。

## 五

法は正當性を缺きえず、法の實定性のうちにも正當性の制約がある。實定法は實定化された正當性であり、時間空間における、従て、歴史における正義である。しかし、實定化された正當性は純粹ではなく絶對的ではない。それは相對的正當性であり、従て、相對的不正當性でもある。歴史における正義は同時に相對的に不正義でもある。絶對に正なる法はありえないが、また、絶對に不正なる法もありえない。法の正當性は相對的である。

しかし、相對的正當性はそれ自體に根據をもつことができない。そうであれば、相對的者をただちに絶對化することになるからである。相對的正當性は單に正當性の要求であるにすぎない。しかし、それが正當性の要求であるために普遍的正當性のうちにその根據をもたねばならず、普遍的正的者によつて底礎されていなければならない。相對的正當性も正當性であるかぎり、その正當性の要求に根據がなければならぬ。そして、その根據であり、それを底礎するものは再び相對的者ではありえないであらう。シュートフェルトはこのような根據をロゴスに求め、それについて鋭い論理を展開している（論理的構造、一七頁―三四頁）。

彼にとつてロゴスは「考えうるもののすべて」であり、従て「可想的者の全體」（das All des Denkbaren）である。その外には何もものも考えられないから、その外には何もものもない。従て、ロゴスは時間の中にあるのではなく、時間がロゴスのなかにある。従て、はじめにロゴスがあり、ロゴスが發端である。それはまたその外に關係すべき何ものもないから絶對的者である。しかし、ロゴスが絶對的であるとすればそれは可想的者とともに思惟そのものをも含む。けだし、思惟のうちに現われないものは可想的者ではありえず、思惟なくして可想的者はありえないからである。可想的者なくして思惟はないが、思惟なくして可想的者はない。ゆえに、ロゴスは「思惟する可想的者の全體」（das All des denkenden Denkwesen）であり、普遍であるとともに普遍的思惟であり、客觀性であると

ともに主観性であり、對象性であるとともに自我性であり、「また「世界全體であるとともに世界理性である」(論理的構造、一七頁)。

ロゴスが絶對的可想的者であるとすれば、それは絶對的可能性でもある。そして現實は可能的者の現實化したものとして一つの可能的者であり、かようなものとして可能的者一般にもとづく。現實的者は可能的者でなければ現實的者でありえなかつたであろう。従て、可能的者は現實的者の條件である。現實的者は制約された可能的者として、つねに一つの可能的者であり、このようなものとして可能的者一般にもとづき、可能的者一般に屬する。従て、ロゴスは絶對的可能性と絶對的現實性との統一である。のみならず、絶對的必然性でもある。絶對的者の外に何ものも考えられえないとすれば、それはそのあるがごとくにのみありえ、他ではありえないからである。しかし、現實的者は制約された可能性として單に一つの可能的者であり、従て、單に一つの必然的者であつて、決して必然者一般ではない。制約された可能性としての現實性は一つの可能性であるが、それはまたそのようなものとして可能性の他者でもある。現實性をして可能性の他者たらしめるもの、従て、その制約をなすものは普遍的ロゴスの行でなければならぬ。い。けだし、それも可想的者のうちになければならない限り、ロゴスそのものの働きのなければならないからである。このゆえに絶對理性としてのロゴスはその働きにおいて實踐理性と理論理性との二つの性格をもつ。ロゴスは思惟することにおいて實踐的であり、みずから思惟することにおいて理論的である(論理的構造、一七頁—一八頁)。

さて、ロゴスが可想的者の全體であり、従て、可能的者の全體であるとすれば、可能的者はロゴスに屬するものとして合理的者でなければならない。他面において制約された可能的者として現實的者はつねに相對的であり、現實的思惟もそれ自體現實的者に屬するがゆえに相對的である。従て、現實的者は現實的思惟にとつてつねに合理的である

とともに非合理的である。現實的者は合理的であるという命題とともに、その逆の命題も妥當する。それは絶對的に非合理的であるのではない。もし、そうであればそれは絶對的者から逸脱するから。しかし、それはまた絶對的に合理的であるのではない。もし、そうであればそれは絶對的者と一致するから。現實的者は相對的に合理的であり、從て、相對的に非合理的である。現實的者はつねにこの兩極の間にあり、いずれか一方ではなく、つねに兩者であり、決して純粹ではなく、つねに分裂であり、自己みずからの反對でもある。このゆえに、現實的者はつねにみずからを超えて新たな第三者にむかう運動であるとともに、現實的者のもとにおいては絶對的對立はなく、つねに相對的對立のみがある。(論理的構造、一二頁)。

しかし他面において、絶對的者は超越的に現實的者の彼岸にあるのではない。彼岸であればそれは絶對的ではないであろうから。それは現實的者と合一するがごとくに現實的者のなかにあるのではない。もしそうであれば現實的者もまた絶對的であろうから。むしろ、現實的者は絶對的者の部分として絶對的者のなかにあり、このゆえに絶對的ではなく相對的である(論理的構造、二四頁)。

ところで、絶對的者が自己みずからを思惟する可想的者であり、從て、對象性であるとともに自我性であるとすれば、それは對象と自我とを基礎するものでもある。自我はみずからを知ることによつて自我性の條件を充足するものであり、對象は何ものかであることによつて對象性の條件を充足するところのものである。對象はみずからを知らないから自我ではなく、自我はみずからを知るがゆえに對象ではない。このようにして、ロゴスは對象論理と自我論理に分別されるが、自我と對象とは排斥しあいながら無關係ではない。相互に對立するからだけでなく、自我がみずからを知ることにおいて何ものかを知るのであり、かくて、自我にも對象的側面が認められうるからである。このよ

うにして、対象と自我とがともにロゴスによつて制約されるとすれば、それらは相對的であつて絶對的ではない。対象であり自我であることは、相對的であり現實的であることである。このゆえに絶對的者は嚴密な意味において対象でもなく自我でもない。従て、世界理性は許すべからざる假定ではなく、むしろ、現實的、従て、可能的対象および自我の論理的條件である。このゆえに、現實的者はもちろん事實であるが、單なる事實ではなく可能的者のなかにもとづくものであるから、いかなる現實もわれわれに直接に與えられているものではなく、現實的者を把握するということはその可能性の問題を解明することにほかならないのである。

絶對的知は絶對的眞理であり絶對的確實性である。絶對的不眞理、絶對的不確實性はない。それは絶對的思惟、従て、可能性から逸脱するから。しかし、相對的不眞理、相對的不確實性、すなわち、誤謬と疑惑はある。しかも、それは絶對的者によつて制約されたものとしての自我の思惟態様に關係することである。自我は相對的に眞に、従て、相對的に不眞に思惟し、相對的に確實に、従て、相對的に不確實に思惟する。自我は誤り惑うのであり、いかなる自我も世界について知れることを誤りや惑なしには知らない。われわれの現實的知は絶對的知ではないから、それが普遍的知と合致するかどうかを斷定しえない。われわれの考える最も確實な眞理といえども、眞理の要求であつて誤謬でありうる。しかし、たといわれわれが全的に眞なるもの、全的に確實なるものをまたないとしても、しかも、われわれはこれを志向する。われわれは、たとい理性として絶對的者を知るとはいつても、自我としてつねに相對界にとどまることがゆえに、個々の眞理要求は開かれたる體系において檢證されなければならない（論理的構造、二五頁—二六頁）。そして、個々の眞理要求がそこで檢證されなければならない開かれたる體系とは、結局、世界法廷である歴史であるであらう。

ところで、ロゴスは單に對象論理および自我論理をのみならず、正的者の論理 (Logik des Richtigen) をも基礎とする。對象は知に對立することにより、自我はみずからについて、また、對象について知ることによつてある。それらは絶對的思惟のなかに、從て、眞理のなかにあることによつてあり、このゆえに、それらについて眞理が妥當する。眞理は基礎を與えるが、要求をしない。眞理は義務づけの意味についての當爲ではなく、基礎づけの意味についての當爲である。眞理において思惟する者は、彼が思惟すべきがごとくに思惟する。眞理は理論的または論理的正當性の原理であり、基礎づけの法則であり、思想の規範 (Norm des Gedachtes) である。しかし、それとともに思惟の規範でもある。けだし、思惟と思想とは相關的であるからである。

しかるに思惟は單に思想とのみ關係するのではない。思想は Theorie であるが、思惟は Theorie ではなく Theorie であり、努力であり働きである。換言すれば、思惟は實踐であり行爲である。もちろん、言葉の通常の意味においては思惟はまだ行爲ではない。ひとは手で思惟せず、頭に思惟する。しかし、ひとは手をもつて行爲するが、手のみではなく、頭をもつて行爲する。意識を失つて思惟することを停止すれば一般にひとは行爲しえない。意識の停止とともに「私の肉體」であることを停止した肉體の上に、この間に起つたことは私の自我の行爲ではなくて、一の肉體的なものの運動であり、對象論理に屬して自我論理に屬するのではない。このようにして、思惟なくして行爲はなく、行爲なくして思惟はない。しかし、行爲なき思惟の虚點には他方において思惟なき行爲の虚點が對應し、この兩極の間にすべての思惟する行爲および行爲する思惟が介在している。しかし、思惟および熟慮の動搖を克服して決意にまでいたるときにはじめて行爲が正しく本來の行爲である。これを意欲と呼ぶ。行爲は意欲であるが、思惟なくして意欲はない。從て、意欲も思惟を伴う限り、直接にではなく間接にはあるが、眞理に關係をもつ。自我が思



惟において思惟の規範に、従て、眞理の規範に従うとすれば、思惟と意欲の相互關連において意欲に對しても同様のことが妥當しなければならない。そうでなければ、欲しつゝ考え、考えつゝ欲する自我の統一性は崩壊するであらう。理論理性と實踐理性とは絶對理性の兩面である。絶對理性は思惟すべきがごとくに思惟し、行爲すべきがごとくに行爲しつゝ、つねに自己みずからにおいてあり、絶對的正當性の原理である。これによつて制約される現實的理性もまた單に理論においてのみならず、實踐においてもまた正當性に關係しなければならない。このようにして、自我はあるものを解明しようとすれば眞に思惟すべきであるのみならず、一般にいかに正しく行爲すべきかを解明すべきである。自我はこれにまで義務づけられており、そこにエトスとしての絶對的者が示される。絶對的者は基礎づけることによつてロゴスであり、義務づけることによつてエトスである。ロゴスは眞的者の原理であり、エトスは善的者の原理である。しかし、エトスは自我の統一性によつて要求されるロゴスの他の側面として、ロゴスのなかにもつづいている。このゆえに、ヘーゲルは「善はその眞理性における意思である」といつた。

もちろん、わたくしは眞理のあることを誤も惑もなく知るにかかわらず、いつどこに眞理があるかを誤や惑なしには知らない。同様に、善のあることを惑なしに前提しながら、いつどこに善があるかを誤や惑なしには知らない。現實的良心は絶對的良心ではないから必然的に誤感的である。しかし、現實的知がその時代の全體知 (Gesamtwissen) のなかに、従て、學問のなかに、たといその根據をではなくても、その據點 (Punkt) を見いだすごとく、現實的良心もまたその時代の全體良心 (Gesamtbewusstsein) のなかに、すなわち、モラルのなかにそれを見いだす。全體知が眞であるのでないごとく、全體良心が善であるのではない。學問は基礎づけるのではなく、基礎づけられたもの、すなわち、眞的者を主張するのであり、同様に、モラルは義務づけるのではなく、義務づけられたもの、すなわち、善的者

を主張するのである。學問は眞實的者の理説であり、眞理ではなく、眞理要求である。モラルは善的者の訓戒であり、當爲ではなく、當爲要求である。眞および善は一つであるが、學およびモラルは多數である。眞および善は絶對的であるが、學およびモラルは相對的である。このゆえに、各民族により各個人によつて高低様々のモラルがあり、新たなモラルの宣言、古きモラルへの反抗がある。わたくしの知および良心が全體の知および良心よりもより高くより深くありうる。理論的および倫理的進歩はすべてこれにもとづく。

絶對的者はその外に何ものも考えられないから、その在るべきがごとくに在り、從て絶對的當爲であるとともに、絶對的存在である。そうであるとすれば、絶對的者によつて制約される現實的者は一方では同時に存在および當爲によつて制約され、しかし他方ではすべてにおいてその在るべきがごとくに在るのではないであらう。換言すれば、對象は知の客體であり、自我は知の主體であるのみではなく、それらは同時に知の課題でもある。それらは與えられているのではなく、課せられているのであり、自我はみずからのため、また、その道義性のために闘うべきである。意欲は決して絶對的に善ではない。自我は被制約的として相對的であり、絶對的者に志向し絶對的者によつて正される。絶對的者は無終の課題として彼に對立している。彼は相對的者でありながら絶對的者のなかにあることのゆえに意味をもつ。眞善美の理念は自我に對して絶對的に超越的ではなく、絶對的に内在的でもない。彼がそれをもつとともにもたないということが、すべての努力の意義をなすのである。絶對的規範としての理念が相對的實現する行爲はつねるとすれば、それは時空間においてのみ、また、自我によつてのみ實現されうる。從て、理念を實現する行爲はつねに自然のなかにあり、その有體性と結びつく。體なくして行爲はないが、自我なくしても行爲はない。現實的的自我

は自然のなかにあるが、みずからを知るがゆえにそれ自體は自然ではない。このゆえに、何人も自我を感覺的に知覺しない。理念に志向する自我の行爲によつて實現されるものも、感覺的自然のなかにありつつ自然ではない。それは必然的に有體的であり素材的である限りにおいて自然のなかにあるが、また、必然的に Ich-Jahb であり Ideen-Jahb である限りにおいて自然を超える。このようにして自我の行爲によつて實現されたものは單に自然でも自我でも理念でもなく、それらの不可分の三位一體である。これを意味または精神と呼ぶ。自我の行爲に媒介される現實的者には、一方では自然への、他方では自我および理念への奪うべからざる關連が、たとい明示されなくても、暗示されている。文化は道德や學問や藝術の形態における理念の現實であり、このようなものとして自然の精神化でもある。文化か自我の行爲に媒介される自然の精神化であるとすれば、自我は必然的に汝を、從て「我々」を前提するがゆえに、文化は必然的に文化社會であり、また、必然的に歴史である。けだし、文化においてはすべてが自我によつて獲得されるのであり、そして、自我のみが自己みずからを知ることによつて過去をもち、そして、過去をもつことなくして歴史はありえないからである（論理的構造、二六頁—三四頁）。

このようにしてシェーンフェルトにとつて、法の正當性を終極的に基礎するものは絶對的者としてのロゴスである。それは基礎づけるものとしてロゴスであるとともに、義務づけるものとしてエトスであり、そのようなものとして歴史の普遍的條件でもあるのである。

## 六

自然法または埋性法はないが、法的者の條件として法の理性はなければならぬ。しかし、法の理性そのものは法

ではない。従て、法は數學のごとく純粹に理念的對象の領域には屬しない。むしろ、法は實定化された法理性であり、法理念の現實である。従て、法は必然的に文化に屬し、その現實は自然現實ではなく文化現實である。ひとは法を感性的に知覺しえない。しかし、文化が精神化された自然であるごとく、法は自然との關係なくしてありえない。在りえないことについて在るべしというのは無意味であるのみならず、沒良心的でもある。夏期時間は自然の時間と異なるが、しかも無關係ではありえず、法的因果關係は自然因果關係と必ずしも同一ではないが、無關係ではありえない。むしろ法的概念は修正された自然概念であるであらう。このゆえに、われわれは感性をもつて法を知覺しえないが、また、感性なくしてもこれを経験しえない。精神はそれを通じて自己を現わす體なくしてありえない。法もまた行爲、言葉、または、記號のなかに現われなければならない。言葉なくして法はありえないのである。法は文化に屬するが、文化はすべて精神化された自然であるからである。

自然の精神化は自我の行爲の媒介による理念の現實化である。法も文化に屬するものとして法理念の現實化であるが、そのゆえにその正當性は相對的であるとともに、その現實化のために鬭争をまぬがれない。法のための鬭争は一面において力のための鬭争であるとともに、他面において正當性のための鬭争でもある。しかも、力のための鬭争をして法のための鬭争たらしめるものは法的者の條件としての正當性である。鬭争を通じて歴史のうちに實定化された正當性が法であるであらう。このゆえに、法の正當性は相對的であるが、相對的正當性は正當性として絶對的者のうちに根據をもたなければならない。シェーンフェルトはこれをロゴスの絶對的正當性にもとめたのである。彼にとつてロゴスは可想的者の全體であり、世界であるとともに世界理性である。それはその外に何ものをも考えられえないがゆえに、その外に何ものもなく、従て普遍的可能性であるとともに、普遍的必然性である。そのようなものと

して、それは在るべきがごとくに在る。そして、絶對的意味において正の者とはその在るべきがごとくに在るものである。あるであらうから、ロゴスはまた絶對的正の者であり、このようなものとして法的正當性を基礎するのである。シェーンフェルトにとつて、相對的者をのみ見、これにのみとまらざる相對主義は、そのゆえに却て、相對的者を絶對化する惡しき絶對主義である。絶對的者の要請は相對的者を相對的者たらしめる論理的條件であるのである。しかし、ロゴスの絶對的正當性は相對的な現實的知の對象ではない。従て、相對的な法の正當性のロゴスによる基礎關係もそのものとして現實的知の對象ではない。現實的思惟は誤と惑を宿命づけられており、その見いだし實現する正當性は相對的に不正當性でもある。このゆえに、シェーンフェルトにとつて法はいかなる意味においても靜止ではなく過程である。法であることは法への道にあることであり、法の效力とは法理念への道中にあることである。文化のすべてと同様に、法も課題を負いつつあるものとして、存在であるとともに課題でもある。同時に他面において、法の正當性は不斷に「開かれたる體系」(offenes System)において檢證されなければならないものである。彼にとつて學は歴史における全體知であり、モラルは歴史における全體良心であるが、それらは一個人の現實的知および良心よりも必ずしも高く深いのではない。そして、法の被制約的正當性を制約するものがこのような全體知であり全體良心であるとすれば、法の正當性を檢證する「開かれたる體系」というのは歴史の法廷を意味することになるであらう。従て、法の正當性は不斷に歴史の法廷において審かれなければならないというのである。しかも、それが彼において歴史的相對主義でないことを注意しなければならない。

曾てヴィコは歴史を神の擧理と見たが、シェーンフェルトにとつて、ロゴスは歴史の條件である。そして彼は「はじめにロゴスがあつた。それは世界の初りである。そして、神はロゴスであつた。それは世界の終りである。神の理

念が端緒であり終極である」といい、また、文化は無終の課題の重荷を負わされている。「そのゆえに、文化は一つの不可避的天罰であり」このゆえに「文化は終極的者ではありえず、終極的者として宗教を求める。宗教は運動のあらゆる分裂を神にまでもちこむことによつてこれを醫やし神聖化する」ともいつている（論理的構造、三四頁）。また「世界はそのすべての現象において唯一の者すなわち神の現象である。神は最高の現實である。…法の現實は神の現實である。それは神の恩寵による」（法認識、六六頁）ともいう。このゆえに彼にとつて「認識においてわれわれはそこにみずからを啓示する神を見る」（法認識、九九頁）のであるとともに、「法秩序の論理的構造は終極において mythologisch である。Mysterium の論理が Mythos であるから」（論理的構造、八〇頁）である。けだし、彼にとつて「精神は ein Mysterium であり、暗き秘密であり、ひとはこれを befehlen するが durchleuchten しえず、觀照し理解するが説明しえない。世界は非合理的でもありつつ合理的である。このゆえに、世界を把握することはそれをその不可捉性において把握することである。法もまた精神であるがゆえに終極最奥の根柢において不可捉的である」（論理的構造、八〇頁）からである。

歴史とともに法もその終極最奥の根柢において不可捉的であり、理論はそこにその限界を見いださなければならぬであろう。シェーンフェルトは「運動のあらゆる分裂を神にまでもちこむことによつてこれを醫やし神聖化する」ことを求めたのである。人はパンのみにて生きるものでないとしても、パンなくして生きえない限り、神にまでもちこむ前に歴史の法廷にもちこむべきではあるまいか。終極において審くものは神であるとしても、われわれの爲すべきことは審きの神にすぎることではなく、その法廷において合理性を争うことであると考える。その最も基本的な點においてシェーンフェルトに追隨しえないが、その鋭い理論の展開にはわたくしとして教えられるところ多大であ

る。ここに敢て紹介を試みたゆえんである。

——昭和二十四年二月五月夜——

主 本稿は恒藤恭先生の還暦祝賀論文集に寄せた拙稿「シェーンフェルトにおける法の実定性」と関連して書かれたものである。